

## Дыялог культур як працэс фарміравання сучасных сацыяльных ідэалаў

Як вядома, найбольш вострай праблемай сучаснага чалавецтва з'яўляецца крызіс тэхнагеннай цывілізацыі. Паколькі прычына дадзенага крызісу караніцца ў культурных асновах, гэта накладвае сур'ёзныя абмежаванні на выяўленне прадуктыўных шляхоў яго вырашэння. Ні кансерватызм, ні лібералізм не здольны даць поўныя і канчатковыя адказы на пытанні, пастаўленыя перад сучаснай цывілізацыяй. Усе гэтыя сацыяльныя праекты развіваліся на аснове агульных уяўленняў аб чалавеку, грамадстве і прыродзе, закладзеных у філасофскіх вучэннях (XVII-XVIII стст.). У гэтай сітуацыі вялікае значэнне набывае рэфлексія, накіраваная на пошук новых каштоўнасцей, ідэалаў і норм унутры іншых культурных традыцый, - дыялог культур. Выяўленне і сінтэз найбольш значных дасягненняў існуючых культур дазваляе выйсці за межы сістэмы каштоўнасцей сучаснай тэхнагеннай цывілізацыі і адшукаць альтэрнатыўныя варыянты яе далейшага развіцця.

Каб зразумець якім чынам можна ажыццявіць пераўтварэнне каштоўнасцей і ідэалаў тэхнагеннай цывілізацыі, неабходна прааналізаваць працэс зараджэння і развіцця яе каштоўнасцей ва ўсходніх грамадствах. Аналіз дадзенага працэса дапаможа выявіць сацыяльна-эканамічныя і культурныя фактары сучаснага міжцывілізацыйнага дыялога, даст адказ на пытанне аб межах развіцця інстытутаў тэхнагеннага грамадства.

Галоўным адрозненнем дыялога культур у Новы час ад папярэдніх эпох з'яўляецца тое, што раней ён ажыццяўляўся паміж цывілізацыямі, увасабляла традыцыйна-аграрны ўклад жыцця. Сустрэча цывілізацый магла прыводзіць да змяненняў каштоўнасчых арыентаў, вераванняў, ідэалаў, правіл і норм, але асноватворныя ўяўленні аб статусе і назначэнні чалавека, яго ўзаемасувязі з грамадствам і прыродай не выходзілі за межы касмацэнтрычнай парадыгмы сацыяльных ведаў. Таму сустрэча цывілізацый, у сутнасці, не магла прывесці да радыкальных змяненняў у мысленні і жэццядзейнасці чалавека традыцыйнага грамадства. Пачынаючы з Новага часу, пад уплывам сацыяльна-эканамічных і культурных фактараў, заходняя цывілізацыя выбірае прынцыпова іншы шлях развіцця. У гэты час зацвярджаюцца ўніверсаліі, суадносна з якімі чалавек з'яўляўся разумнай творчай сілай, якая здольна пазнаваць і пераўтвараць прыродныя і сацыяльныя законы, згодна са сваімі мэтамі. Выбар у карысць сілавога ўздзеяння на існуючыя ўзаемасувязі ў прыродзе і грамадстве, практычным выяўленнем якога становяцца навукова-тэхнічныя і сацыяльныя рэвалюцыі, закладвае падмурак новага, тэхнагеннага тыпу цывілізацыі.

Другім адрозненнем гэтай цывілізацыі ад традыцыйнай стала патрэбнасць пастаяннага пашырэння сваіх геапалітычных межаў. У другой палове XIX ст. заходняя

тэхнагеная цывілізацыя паставіла ўсходнія грамадствы перад фактам пагрозы ператварыць іх у залежных ці паўзалежных пастаўшчыкоў рэсурсаў і рабочай сілы. Гэта патрабавала прыняцця радыкальных і эфектыўных мерапрыемстваў, накіраваных на адбіццё дадзенага выкліку.

Адным з самых паказальных узораў хуткага засваення тэхнагенных каштоўнасцей у традыцыйную культуру стала Японія. Сінтэз дасягненняў заходняй цывілізацыі з меснай культурай, рэалізаваны менш чым за паўстагоддзя, быў вызваны перадумовамі, выспелымі ўнутры самога японскага грамадства. Гэтыя перадумовы караняцца ў сацыяльна-эканамічных адносінах, склаўшыхся ў XVI - XVII стст. Японія, таксама як і Еўропа, адносілася да таго тыпу традыцыйна-аграрных грамадстваў, узнікненне якіх не было звязана з выкарыстаннем багатых рачных рэсурсаў, стварэннем складаных ірыгацыйных сістэм, дазваляўшых развіваць інтэнсіўныя формы апработкі зямлі і за год збіраць некалькі ўраджаёў. Для японцаў і еўрапейцаў асноўнай крыніцай эканамічнага развіцця з'яўлялася, па-першае, агрэсіўная знешняя палітыка, накіраваная на далучэнне ўсё новых і новых зямель у свае сістэмы сельскай гаспадаркі, па-другое – арыентацыя на рост знешніх тарговых сувязяў. Гэтыя ўмовы фарміравалі ў зямельным уласніку дух прадпрымальнасці і агрэсіўнасці. У Японіі такі тып землеўласніка склаўся ў другой палове XV ст. і быў прадстаўлены “даймё”, што літаральна значыла “вялікі землеўладальнік”. Даймё, знаходзячыся на вяршальнай іерархіі самурайскага саслоўя, ігралі ключавую ролю ў сацыяльна-эканамічным развіцці Японіі аж да пачатку мадэрнізацыі дзяржавы ў другой палове XIX ст. Такім чынам, на момант выхаду з ізаляцыі, у Японіі ўжо сфарміравалася саслоўе, якое было гатова прыняць нормы і правілы рыначных адносін тэхнагеннай цывілізацыі. Адзінае, што патрабавалася ад дзяржавы ў гэтай сітуацыі – гэта стварэнне індустрыяльнай прамысловасці.

Пасля рэстаўрацыі Мэйдзі, менавіта даймё, якія на гэты момант адказаліся ад сваіх самурайскіх прывілегій, выступаюць галоўнымі ініцыятарамі мадэрнізацыі японскай эканомікі і іншых сфер грамадства. Яны займаюць усе ўрадавыя пасады, арганізуюць у пачатку 70-х гг. дэлегацыю для азнакалення з сацыяльным вопытам Амерыкі і Еўропы, вывучаюць валютныя зносіны ў ЗША, рэфармуюць японскую армію па прускаму ўзору (самай дасканалай мадэлі на той час), праводзяць зямельную рэформу. Паколькі выклік заходняй цывілізацыі быў звязаны, у першую чаргу, з яе індустрыяльнай і тэхналагічнай перавагай, галоўным рэзультатам мадэрнізацыі становіцца ўтварэнне дзайбацу – прамысловых і фінансавых алігархій, якія сталі асновай японскай эканомікі і працягваюць заставацца гэтакімі да сённяшняга часу, пройдзячы ўнутраную рэарганізацыю пасля другой сусветнай вайны. Прычым дзайбацу маюць генетычную сувязь з фінансавым

тарговымі “дамамі” японскіх феадалаў. Так, чатыры буйнейшых дзайбацу ўзнікаюць яшчэ ў эпоху Эдо, адным з якіх з’яўляецца “Міцубішы”. Трэба адзначыць, што спецыфічнай рысай усходняга капіталізма, якая на той момант была праяўлена толкі ў Японіі, з’явілася тое, што азіяцкія прамысловыя і фінансавыя прадпрыемствы не праходзілі этапу развіцця, якія папярэднічалі ўзнікненню манапольных арганізацый. Японскія прадпрыемствы фактычна адразу прымалі форму алігархічных утварэнняў – сіндыкатаў і картэлей. Калі на Захадзе гэта было звязана з паступовым пашырэннем уплыву індывідуальнай уласнасці, то на Усходзе, у якім індывідуум ніколі не выступаў суб’ектам грамадзянскага права, гэтае пашырэнне адбывалася на аснове роднасных міжасобных адносін – сямейных ці кланавых. Такім чынам, адной з галоўных прычын хуткага засваення стандартаў тэхнагенага грамадства, стала высокая адаптыўная здольнасць эліты нацыі – таргова-фінансавай ваеннай арыстакратыі – да прыняцця гэтых стандартаў [3].

З прычыны таго, што засваенне інстытутаў іншага грамадства неажыццявіма без наяўнасці адпаведных светапоглядных універсалій, паралельна з мадэрнізацыяй сацыяльна-эканамічнай і палітычнай структуры, ідзе працэс філасофскага пераасэнсавання традыцыйных каштоўнасцей. Паколькі ў перыяд рэстаўрацыі Мэйдзі ўсё тое, што адносілася да заходняй цывілізацыі лічылася прагрэсіўным, а да японскай – адсталым, на дадзеным этапе пераважала тэндэнцыя да некрытычнага засваення канцэпцый заходняеўрапейскай філасофскай думкі. Пасля заканчэння этапу “даганяючай” мадэрнізацыі, у пачатку XX ст., японскія філосафы спрабуюць эклектычна злучыць ідэі нямецкай класічнай філасофіі, экзістэнцыялізма, феноменалогіі з будыйска-канфуцыянскай традыцыяй. Вынікам гэтага стала ўзнікненне ў 20-40-х гг. накірунку “класічнага ідэалізма”, у якім вылучалася кіотская школа (Кітаро Нісіда, Хадзімэ Танабэ, Кіесі Мікі і інш.). У кантэксце міжнароднай сітуацыі першай паловы XX ст., актуалізацыя традыцыйных японскіх універсалій і іх сінтэз з тэхнагенымі, распачаты прадстаўнікамі гэтай школы, набыў ідэалагічную фарміроўку ў фашысцкай канцэпцыі “япанізма”, апраўдваючай нарошчванне ваеннай сілы і правядзенне агрэсіўнай знешняй палітыкі. Паражэнне Японіі ў другой сусветнай вайне выклікала крытычнае пераасэнсаванне сваёй гісторыі і далейшых шляхоў развіцця. Пасля панавання ў 50-60-х гг. тэхніцысцкіх ідэалаў, па прычыне неабходнасці хуткага аднаўлення дзяржавы і ўплыву амерыканскай ідэалогіі, з апошняй трэці XX ст. у японскім грамадстве зноў абуджаецца цікавасць да ўласнай культурнай традыцыі. Імклівы навукова-тэхнічны прагрэс, а таксама пераход да фарміравання інстытутаў цывільнага, прававога грамадства, з аднаго боку, прымушалі філосафаў шукаць прычыны такога хуткага развіцця тэхнікі і тэхналогій у асаблівасцях

японскай культуры, з іншага боку – выяўляць нерэалізаваныя патэнцыі духоўнай традыцыі для пераходу да раўнапраўнага, дэмакратычнага грамадства. Дадзеную пазіцыю прадстаўляюць філосафы новай кіотскай школы (Уэяма Сюмпэй, Умэхара Такэсі, Іманісі Кіндзіі і інш.), у рамках якой шырокае распаўсюджанне атрымалі таксама даследванні па цывілізацыйнай кампаратывістыке [2].

У Індыі працэс сінтэза культур прайшоў іншым шляхам, чым у Японіі. Хоць у індыйскім грамадстве існавалі сацыяльна-класавыя і культурна-каштоўнасныя перадумовы для прыняцця норм рыначнага капіталізма, аднак, яны былі абмежаваны тымі фактарамі, што на момант сустрэчы з заходняй цывілізацыяй, індыйскія гандлёвыя саслоўі не склаліся ў якасці нацыянальнай буржуазіі, аб'яднанай інтарэсамі ўнутранага рынку. Па гэтай прычыне пачатак развіцця дадзеных перадумоў быў звязаны з непасроднымі выклікамі заходняй цывілізацыі – манапалістычным капіталізмам, каланіяльнай адміністрацыяй і хрысціянскім місіянерствам. На працягу ўсяго XIX – пачатку XX стст. шло працэс фарміравання індыйскай буржуазіі і яе класавога светапогляду, прэтэндуючага на ролю агульнай нацыянальнай ідэалогіі [4, с. 25]. Завяршэннем працэсаў фарміравання індыйскай буржуазіі і нацыянальнай ідэі можна лічыць утварэнне ў 1885 г. Індыйскага нацыянальнага кангрэса (ІНК), галоўнай мэтай якога стала барацьба за аўтаномію ў вырашэнні ўнутраных пытанняў, а пазней – за поўную нацыянальную незалежнасць.

У перыяд фарміравання індыйскай дзяржаўнасці, у другой палове XX ст., у палітычнай і эканамічнай сферах можна вылучыць дзве тэндэнцыі сінтэза заходняй і індыйскай культур. Так у палітычнай сферы, з аднаго боку ідзе працэс адаптавання традыцыйных каштоўнасцей да норм дэмакратыі і сацыяльнага лібералізма, выяўленнем чаго з'яўляецца курс на секулярызацыю дзяржавы, пачаты М. Гандзі і Дж. Неру і працягнуты ІНК. З іншага боку, у канцы XX ст., шырокі ўплыў набывае барацьба за індукцыю дзяржавы, у аснове якой ляжыць філасофія хіндутвы. Прадстаўнікі хіндутвы імкнуцца захаваць і ўзмацніць значэнне традыцыйных позіркаў і інстытутаў, як неад'емнага фундамента, да якога павінны прыстасоўвацца прыўнесеныя парадкі [1].

Калі гаварыць аб індыйскім бізнэсе, які складае 75% УВП, тут таксама можна вылучыць два накірункі. Адна частка бізнэса прадстаўлена прадпрымальнікамі, якія набліжаны да заходніх стандартаў. Другую частку індыйскага прадпрымальства складае саслоўе, якое развівалася адпаведна прынцыпам сацыяльнай іерархіі. Гэтае саслоўе прадстаўлена выхадцамі з гандлёва-ліхвярскіх каст (“вайш'і”) і іншых больш вышэйшых ці ніжэйшых каст (“новыя вайш'і”), якія маюць дастаткова высокі статус у грамадстве. Дадзены тып бізнэсмэна спалучае сваю прадпрымальніцкую дейнасць з нормамі індукцыі і джайнізма, цэнтральным прынцыпам якіх з'яўляецца закон дхармы. У адпаведнасці з

дхармай сацыяльныя абавязкі чалавека прыраўніваюцца да рэлігійных. Адсюль выцякае, што поспех вайш'і ў вытворчасці і гандлі – сведчанне строгага следавання рэлігійным прадпісанням, у той час як няўдача ў бізнэсе можа ўспрымацца як парушэнне прынцыпаў рэлігійнага абавязку. Прыкладамі кампаній, у якіх кіраўніцтва ажыццяўляецца традыцыйнымі спосабамі, могуць служыць такія буйныя карпарацыі як “дом Бірла” і “дом Тата”: уся структура кампаніі падпарадкоўваецца аўтарытарнай ўладзе “галавы дома”, галоўныя кіруючыя пасты займаюць члены сям’і па крыві, астатнія пасады – прадстаўнікі адпаведнай касты [5].

У XIX ст. сярод філосафаў, якія аказалі найбольшы ўплыў на пераасэнсаванне традыцыйных культурных універсальных і зараджэнне новых светапоглядных уяўленняў, а таксама вылучэнне ў індыйскай філасофскай думке сацыялагічнай праблематыкі, можна назваць імёны Рам Махан Роя, Шры Рамакрышны і Вівекананды. У XX ст. на рэфармаванне індыйскай філасофіі аказалі погляды лідэраў ІНК – М. Гандзі і Дж. Нэру. У акадэмічным асяроддзі новая індыйская філасофія развівалася, галоўным чынам, у рамках кампаратывісцкіх даследаванняў (С. Радхакрышнан, Р. Раджу, С. Саксэна і інш.). Галоўнай тэмай сацыялагічных канцэпцый індыйскіх мысліцеляў, у Новы і Навейшы час, стала тэма суадноснасці каставай іерархіі і інстытутаў цывільнага грамадства. Так, з аднаго боку абгрунтоўваўся тэзіс, што каставая сістэма выступае тормазам на шляху да стварэння раўнапраўнага грамадства, з іншага – тое, што сістэма падзелу людзей на іерархічныя, прафесійныя саслоўі валодае дастатковай гнуткасцю для інтэгравання прававых і грамадзянскіх норм і стандартаў заходняй цывілізацыі.

Яшчэ ў адной азіяцкай дзяржаве, – Кітае – працэс сінтэзы культур пачаўся пасля звяржэння маньчжурскай дынастыі ў ходзе Сіньхайскай рэвалюцыі (1911 г.). Аднак у першай палове XX ст. гісторыя кітайскага грамадства, у адрозненні ад індыйскага, была звязана не толькі са знешняй барацьбой за суверэнітэт супраць заходняга і японскага каланіялізма, але і з вострым унутраным супрацьстаяннем Гаміньдана і Камуністычнай партыі. Таму, на працягу гэтага часу, сінтэз культур фактычна не выходзіў за рамкі акадэмічных дыскусій. У канцы 30-х гг. сфарміравалася група вядомых філосафаў, прадстаўляўшых напрамак новага канфуцыянства: Лян Шумін, Сюн Шылі, Фэн Юлань, Хэ Лінь. На ўзроўні афіцыйнай палітыкі спробы сумяшчэння заходніх і канфуцыянскіх каштоўнасцей былі зроблены кіраўніцтвам Гаміньдана, але яны насілі рэакцыйны характар і атрымалі негатыўную адзнаку з боку інтэлегенцыі.

Пасля набыцця Кітаем незалежнасці ў 1949 г., першачарговай задачай стала будаўніцтва магутнай эканомікі, здольнай супрацьстаяць манапольнаму капіталу заходніх дзяржаў. Заслугай Мао Цзэдуна, негледзячы на шматлікія памылкі, звязаныя з увядзеннем

таталітарнай сістэмы і перабольшваннем ідэі “класавай барацьбы”, стварэннем культа асобы і валюнтарызмам лідэра Кампартыі, з’явілася тое, што яму ўдалося правесці індустрыялізацыю народнай гаспадаркі Кітая. Трэба адзначыць, што на дзяржаўным узроўні сінтэз культур магчыма ажыццявіць толькі пры дасягненні грамадствам поўнай незалежнасці ў вырашэнні сваіх палітычных і эканамічных пытанняў. Неабходнасць у кароткія тэрміны мадэрнізаваць грамадства, перад пагрозай сусветнага капіталізма, мела сваім вынікам тое, што ўкараненне інстытутаў тэхнагеннай цывілізацыі суправаджаўся ломкай традыцыйна-аграрных сувязей, на ідэалагічным узроўне – бескампрамісным выцісканнем устаяўшыхся грамадскіх каштоўнасцей і ідэалаў. Хоць у Кітае, у 50-70-я гг., мадэрнізацыя радыкальна змяняла сацыяльныя адносіны і характарызавалася вострай крытыкай традыцыйнай культуры, трэба адзначыць, што на асабісты светапогляд і творчую спадчыну Мао Цзэдуна ідэі канфуцыянства аказалі вельмі моцны ўплыў. Той факт, што ў кітайскай марксісцкай тэорыі роля галоўнай рэвалюцыйнай сілы адводзілася сялянству, сучасныя даследчыкі звязваюць з тым, што менавіта канфуцыянскія ўніверсальні састаўлялі аснову жыццёвых арыентаў галавы дзяржавы [7, с. 140]. Аднак на ўзроўні афіцыйнай палітыкі ніякіх магчымасцей для асмыслення пытанняў сінтэза культур і іх практычнай рэалізацыі не існавала.

З канца 70-х гг. у кітайскай філасофскай думке разгортваюцца дыскусіі па праблемам адчужэння чалавека ў сістэме сацыялістычнага грамадства і гуманізацыі марксізма. Іх вынікам стаў пераход да ідэі так званага “практычнага матэрыялізма”, зыходзячага з інтарэсаў канкрэтнага суб’екта, у адрозненні ад дыялектычнага ці гістарычнага матэрыялізма, які вызначае шляхі ператварэння грамадства на аснове ўніверсальскай анталогіі [6, с. 34]. Практычны матэрыялізм стаў вынікам не толькі ўнутранага дыялога паміж папярэднім і новым пакаленнем марксістаў, але і дыялога марксізма з традыцыйнай кітайскай думкай. Сучасныя філосафы адзначаюць, што гуманістычныя прынцыпы практычнага матэрыялізма вельмі падобны да канфуцыянскіх этычных ідэй. Спецыфічнай рысай усей кітайскай філасофіі з’яўляецца прыярытэт практыкі перад анталогіяй, у той час як на Захадзе пераадольванне сацыяльных супярэчнасцей не мысліцца без стварэння агульнай карціны свету, якая выкарыстоўваецца як мадэль для аднаўлення парушаных сувязей ці фарміравання новых. Кітайская філасофія, у сваю чаргу, непасрэдна звернута на практычныя рэкамендацыі і магчымасці іх ажыццяўлення [6, с. 36]. Адсутнасць выразнай анталагічнай канцэпцыі, тэзіс аб неабходнасці перахода ад абстрактнай філасофіі да практыкі, у трудах К. Маркса, далі падставу кітайскім філосафам правесці мноства паралелей паміж марксізмам і канфуцыянствам. У сферы палітычных рэформ практычны матэрыялізм увасабіўся ва

ўкараненні інстытутаў і каштоўнасцей рыначнай эканомікі, а з сярэдзіны 90 - х гг. – у імкненні пераадоліць разрыў у дабрабыту паміж сацыяльнымі групамі і стварыць гарманічнае, раўнапраўнае грамадства. На працягу ўсяго перыяда рэформ, назіраецца трывалая тэндэнцыя росту значэння традыцыйных філасофскіх вучэнняў у асэнсаванні цяжкасцей, з якімі сутыкаецца сучаснае кітайскае грамадства, і выяўленні новых магчымасцяў яго развіцця [8, с. 44].

Такім чынам, з канца XVIII – першай паловы XIX стст. Усход сутыкаецца з выклікамі заходняй цывілізацыі – манапалістычным капіталізмам і тэхналага-тэхнічным пераважаннем. У гэтай сітуацыі першачарговай задачай паўстаўшай перад усходнімі цывілізацыямі, якія знаходзіліся на стадыі традыцыйна-аграрных адносін, стала мадэрнізацыя эканамічнай і палітычнай сферы. Паколькі мадэрнізацыя патрабавала ўвядзення цалкам новых інстытутаў і каштоўнасцей, яна суправаджалася дыялогам і сінтэзам дзвух культур – тэхнагенай і традыцыйнай. Аднак, калі да канца XX ст. сінтэз культур заключаўся ў тым, каб знайсці карэлятыўныя сувязі каштоўнасцей традыцыйнага грамадства с магчымасцямі хуткага эканамічнага росту, дэмакратызацыяй, увядзеннем цывільных і прававых норм, то з пачаткам глабалізацыі, дыялог культур набывае значэнне механізма для выяўлення шляхоў вырашэння праблем тэхнагенай цывілізацыі. У гэтым сэнсе вялікую каштоўнасць маюць традыцыйныя філасофскія вучэнні і культурныя ўніверсаліі.

### Літаратура:

1. Абрамов, Д. Б. Секуляризм, фундаментализм и толерантность в современной Индии [Электронный ресурс] / Д. Б. Абрамов // Мировая экономика и международные отношения. – 2007. – №5. – Режим доступа: <http://www.i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-13639.html>. – Дата доступа: 21.12.2007.
2. Михалёв, А. А. Япония: социальная рефлексия в модернизированном обществе (50-70-е гг. XX столетия) [Электронный ресурс] / А. А. Михалёв. – М.: ИФ РАН, 2001. – 157 с. // Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/mihalev/japan.htm>. – Дата доступа: 15.12.2007.
3. Молодякова, Э. В. Модернизация Японии после реставрации Мэйдзи [Электронный ресурс] / Э. В. Молодякова // Модернизация арабского мира в контексте аналогичных процессов в России, странах Востока и Восточной Европы (начальный этап XIX – начало XX в.) ; сб. докладов / Ин-т Востоковедения РАН ; редкол.: Р. Б. Рыбаков (гл. ред.) [и др.]. – М., 2006. – Режим доступа: [http://www.ivran.ru/library/view\\_edition.php?edition\\_id=56&chapter\\_id=162](http://www.ivran.ru/library/view_edition.php?edition_id=56&chapter_id=162). – Дата доступа: 18.11.2007.
4. Сидорова, С. Е. Английский либерализм и проблемы модернизации Индии в 60-х – первой половине 80-х гг. XIX в. ; автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.03 / С. Е. Сидорова ; Моск. гос. ун-т. – М., 2006. – 40 с.
5. Скороходова, Н. П. Бизнес-сообщество Индии в стратегии национального экономического развития. Специфика индийского бизнеса [Электронный ресурс] / Н. П. Скороходова // Сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы – Режим доступа: [http://www.perspektivy.info/oykumena/azia/biznes-soobschestvo\\_indii.htm](http://www.perspektivy.info/oykumena/azia/biznes-soobschestvo_indii.htm). – Дата доступа: 13.12.2007.
6. Цинянь, Ань. Современная китайская марксистская философия – практический материализм// Вопросы философии. №5. 2007
7. Юаньдун, Не. Новое понимание философских идей Мао Цзэдуна// Вопросы философии. №5. 2007
8. Яньмэй, Линь. О теории социалистического гармоничного общества// Вопросы философии. №5. 2007